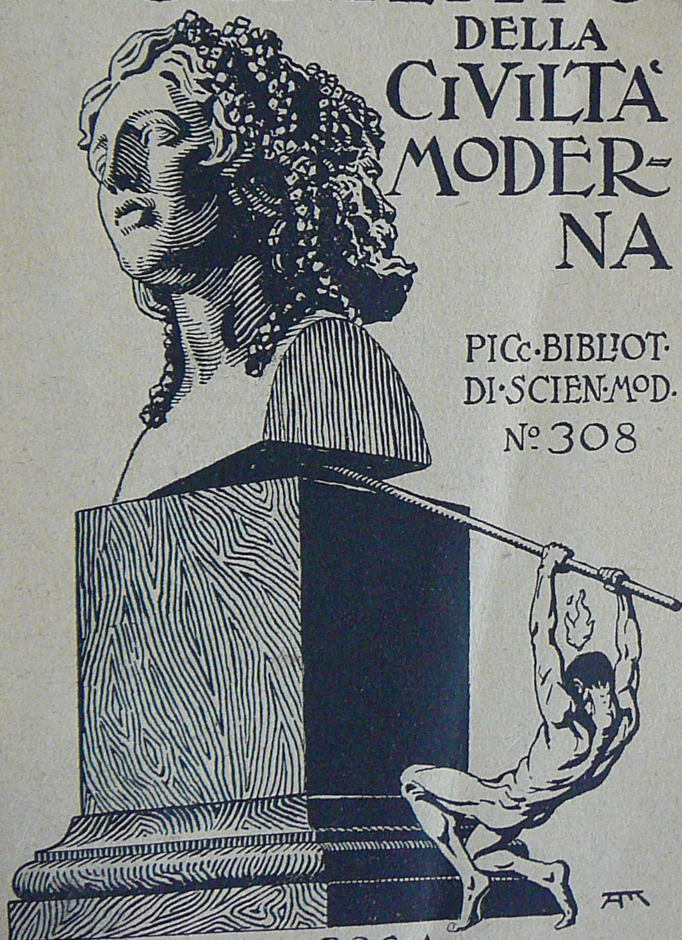
G. SIMMEL

IL CONFLITTO DELLA CIVILTÀ MODERNA



PICC. BIBLIOT. DI SCIEN. MOD.
N° 308

F.LLI BOCCA

Il Conflitto della Civiltà Moderna

Principali Pubblicazioni del Traduttore

EDIZIONI BOCCA

La Trascendenza. Studio sul problema morale.

Traduzione, con prefazione, di: HIBBEN, **La Logica di Hegel.**

Lineamenti di Filosofia scettica (2ª ediz.) Bologna, Zanichelli.

La Filosofia dell'Autorità (Palermo, Sandron).

La Scepsi Estetica (Bologna, Zanichelli).

Introduzione alla Scepsi Etica (Firenze, Perrella).

L'Irrazionale, il Lavoro, l'Amore (Milano, *Unitas*).

" Interiora Rerum ,, (Milano, *Unitas*).

Principî di Politica Impopolare (Bologna, Zanichelli).

Teoria e Pratica della Reazione politica (Milano, *La Stampa Commerciale*).

Polemiche Antidogmatiche (Bologna, Zanichelli).

L'Orma di Protagora (Milano, Treves).

GIORGIO SIMMEL

Il conflitto della Civiltà Moderna

TRADUZIONE E PREFAZIONE

DI

GIUSEPPE RENSI

DELLA R. UNIVERSITÀ DI GENOVA



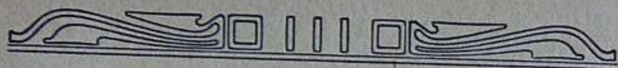
TORINO (2)
FRATELLI BOCCA, EDITORI
Librai di S. M. il Re d'Italia

—

1925



Torino (2) — Tipografia OLIVERO e C.
Printed in Italy.



Prefazione del Traduttore

Nel breve scritto che presento in italiano — l'ultimo, credo, del grande pensatore (1), che è uno dei pochissimi la cui immensa genialità ed acutezza s'imponga immediatamente e per la genuinità della sua forza alla mente di chi legge uno qualunque dei volumi di lui — si fondono perfettamente insieme i motivi della prima fase, strettamente relativistica, della sua filosofia, coi motivi della seconda, ossia di quella filosofia della « vita », che egli ha esposto in *Lebensanschauung*, volume di cui la conferenza che qui si legge (con l'unica differenza

(1) Posteriormente è di recente comparso postumo *Fragmente und Aufsätze* (Monaco, 1923).

che in essa spunta l'avvertimento del pericolo e del malessere di quella situazione generale di spiriti che di tale filosofia della vita costituisce la materia e la giustificazione), offre quasi lo scorcio.

Non solo, infatti, la prima e la seconda fase della filosofia del Simmel non sono in urto tra di loro, ma anzi il relativismo, motivo fondamentale della prima, trova nel motivo fondamentale della seconda, cioè nel concetto della « vita », come il Simmel la concepisce, la sua integrazione e il suo coronamento.

*
* *

La linea essenziale della prima fase, relativistica soltanto, della filosofia simmeliana sta nella demolizione radicale del kantismo e di ogni idealismo in quanto filosofia dell'assoluto, come parzialmente il primo, totalmente il secondo, pretendono farsi passare.

Tale demolizione si opera, non già ponendosi su di un terreno estraneo al kantismo e

all'idealismo, ma ponendosi anzi sul loro stesso terreno, sul terreno, cioè, dello spirito e delle sue forme. E consiste quella demolizione in un fatto in ultima analisi semplicissimo, che ognuno vede e capisce di primo acchito, che anche gli idealisti del solito conio vedono e capiscono benissimo da sè, e solo fingono di non vedere e cercano di mascherare, chè troppo torto si farebbe alla loro mente ritenendo che invece davvero non lo vedano; un fatto che sembra impossibile ci sia voluto tanto tempo e fatica per trarre in piena luce. La demolizione si riduce, in vero, nell'ampia e penetrantissima dimostrazione che il Simmel ne dà specie nella *Einleitung in die Moralwissenschaft*, a lumeggiare interamente — e a mostrare tutto il significato e la portata che ha — il formalismo; e a porre bene in chiaro (ecco il fatto semplicissimo) che la forma è assolutamante vuota (1), che dire che la forma è vuota sapendo quel

(1) Si avverta, una volta per tutte, che qui s'intende forma nel senso strettamente categoriale, non nel senso in cui la parola « forma » è usata nel presente opuscolo.

che si dice significa che essa è *assolutamente indifferente* ad ogni contenuto, ossia che l'idea, p. e., « ciò è buono », « ciò è vero », « ciò è bello » si impronta con *assoluta indifferenza* su qualunque più diverso fatto; — e dire ciò (sempre per chi sa quel che si dice e non cerca sotterfugi) è dire che non esiste nè buono, nè vero, nè bello, al che si può aggiungere (secondo il Simmel esplicitamente qua e là conclude) che vale *come se* fosse buono, vero, bello ciò che è ravvisato per tale dal sentimento del gruppo sociale a cui l'individuo appartiene. Così, nella dimostrazione del Simmel, il formalismo diventa quello che realmente è: non già filosofia dell'assoluto, ma relativismo, o, con più precisa parola, scetticismo, chè relativismo, come poc'anzi agnosticismo, non è che un eufemismo con cui palliare per le orecchie timorate il concetto di quello scetticismo che monta e si impone da tutte le parti. — Non v'è bisogno di parole per dimostrare che su ciò la mia filosofia coincide con quella di Simmel, col quale mi sono incontrato, come s'incontrano due voci

che, consonando senza sapere l'una dell'altra, attestano quale è la tonalità generale del momento (1).

*
* *

In questa prima fase del suo pensiero il Simmel è così il profondo rinnovatore di quella che (con la Scettica, che la prosegue e completa) è la più grande filosofia dell'antichità classica, anzi d'ogni tempo: cioè della Sofistica. La quale è, sì, come Grote, Laas e T. Gomperz hanno dimostrato, la stessa cosa di ciò che i moderni hanno chiamato positivismo; ma solo se si parli non già di un positivismo che voglia fare il patetico, accomodante e pauroso, che civetti con l'idealismo e cerchi di rivestirsene le penne per acquistar popolarità presso

---

(1) Nei miei volumi: *Lineamenti di filosofia scettica* (2ª ediz.), *La Scepsi estetica*, *La Filosofia dell'autorità*, *L'Irrazionale*, *Il Lavoro e l'Amore* e *Interiora Rerum*, si possono vedere esposizioni della filosofia di Simmel e rinvii alle pagine delle sue opere, che illustrano quanto sopra è detto, nonchè sviluppi indipendenti d'alcune delle sue idee madri.

le moltitudini; che dica « spirito? coscienza? *io?* libertà? universale? ma tutto questo lo affermo e lo voglio anch'io! », con ciò credendo di poter restaurare le proprie sorti, e andando, invece, e meritatamente, più a fondo; bensì se si parla d'un positivismo rigorosissimo, rigido e intransigente, che, con quel coraggio che il pensiero deve sempre avere, tiri tutte le sue conseguenze senza guardare nè a destra nè a sinistra, e senza curarsi se, perchè dimostra non esser vero che l'araba fenice risorga dalle sue ceneri, la gente strillerà che i sacri ideali sono intaccati: — d'un positivismo, quindi, che con Sesto Empirico tenga fermo che non si dà *sapere* se non del puro fenomeno e tenga fermo con Protagora che per tutto ciò che va oltre il puro fenomeno l'uomo *individuo* è la misura delle cose.

Quei tratti, adunque, peculiari e salienti per cui la Sofistica è positivismo solo rigoroso ed estremo, rinnova il Simmel. La giustizia e la morale, dicevano i Sofisti, sono tali per opera di legge, sono quel che ogni città ha stabilito che sia e finchè essa ciò stabilisce, sono quel

che conviene al governo costituito (1). Questo concetto si ripresenta tal quale in linguaggio moderno nel Simmel quando egli dice (come s'è accennato) che, mancando ogni criterio obbiettivo del vero, del bello, del buono, val come tale ciò che come tale è ravvisato dalla collettività, « dal più gran numero di soggetti », di fronte a ciò che è diversamente ravvisato dall'individuo, con l'aggiunta essenziale (che il Simmel ha cura di fare espressamente) che « non è già che la totalità degli uomini o della specie *trovi* il giusto, che coincida più dell'individuo con un vero obbiettivo; ma i suoi contenuti *sono* come tali veri di fronte a quelli del singolo » (2); o, come si potrebbe con altre parole dire, l'etica trova il suo fondamento unicamente, non nell'assoluta insignificanza della forma indifferente ad ogni contenuto, ma nella « realtà morale » della *science des moeurs*. Dal che (vi accenno solo di sfuggita) si vede chiaro che, mentre proprio l'idealismo sbocca

---

(1) *Teeteto*, 172 A, 177 D; *Rep.*, l. I, c. XIII (388-389); *Leggi*, 889 E; *Rep.*, I, 340 e s.
(2) *Einleitung*, I, pp. 150, 179, 436 e altrove.

necessariamente ad uno scetticismo pratico, poichè la sua proposizione etica fondamentale si risolve in questa: buono, vero, bello è ciò che allo spirito in te, alla coscienza in te, *a te* pare, è insomma *quel che ti pare*; e questo è ciò in cui, si voglia o no, l'etica kantiana-fichtiana, idealistica in generale, si risolve; viceversa è proprio lo scetticismo che, uscendo dal capriccio della coscienza o *io*, costruisce l'etica su di una realtà obbiettiva. — Non esiste, dicevano ancora i Sofisti, *la* virtù, una virtù unica, ma tante virtù particolari e relative a ciascun individuo, a ciascuna condizione ed età, a ciascun genere d'azione (1). Questo concetto del pari è, con rara finezza e ricchezza di pensieri rinnovato dal Simmel, quando, in quasi tutti i suoi libri, fa una critica annientatrice dell'universalità morale kantiana e idealistica, mette in luce che non c'è azione la cui norma possa diventar universale, anzi che non c'è una data azione in generale (l'omicidio, la bugia in generale), ma ogni azione non esiste, non ha il

(1) *Menone*, 71 E – 72 A.

suo significato, non è quello che è, se non dentro quel tale, determinato, specifico, singolo, individuale, irripetibile corso vitale di cui essa è un'onda o una pulsazione; sicchè la legge non può essere che legge individuale (1).

*
* *

La prima fase della filosofia simmeliana è, dunque, essenzialmente il relativismo della Sofistica antica. Nella seconda fase esso non fa che integrarsi con un elemento che in quella non era presente perchè soltanto un fattore caratteristico della mentalità moderna — la storicità — poteva offrirlo.

Come l'essenziale della prima fase del pensiero del Simmel sta nel metter in luce che cosa sia veramente il formalismo, cioè non filosofia dell'assoluto, secondo la bugia idealista, ma relativismo; così l'essenziale della seconda fase sta nel mettere in luce che cosa sia veramente il « processo ».

---

(1) *Lebensanschauung*, pp. 176, 702, 218-219 e ultimo capitolo.

La morta e mortifera Scolastica idealistica che è riuscita a calare la sua cappa di piombo sulla mentalità contemporanea italiana rifacendo del paese di Machiavelli e Guicciardini, di Galileo e Leopardi, il paese dei centomila conventi (poichè si tratta sempre della teologia medioevale che, inquinatoci allora il sangue, dà fuori una sua nuova purulenza, solo di colore e nome diverso), quella Scolastica idealistica, dico, ha potuto, incredibilmente, dare ad intendere ai più che il « processo » appunto sia l'« assoluto », la vita divina, la teofania, Dio stesso. Anche qui l'opera del Simmel consiste in un fatto semplicissimo, del quale si deve ripetere che sembra impossibile che la gente non lo vedesse e che ci voglia tanta fatica a farlo vedere. Consiste cioè nel rendere palpabile che, se il formalismo non è che relativismo, a ben più forte ragione nient'altro che relativismo è il « processo ».

Ognuno cui l'*entorse cérébrale* « attualistica » non abbia irreparabilmente guastato la mente, lo scorge di primo acchito. « Processo », storia, vuol dire cambiamento. Se qualche cosa si

cambia vuol dire che non va bene, che non è vera, che non è buona. Se si cambia *sempre* — e questo è appunto il « processo », la storia — vuol dire che *nulla* c'è che sia stabilmente vero e buono, ossia, *tout court*, che sia vero e buono. Tutto ciò che è parso e *pare* vero e buono se lo considera puntualmente, poichè è passato, passerà, sarà condannato, sarà mutato, e *si sa* che così è accaduto e accadrà, diviene, visto storicamente o nel « processo », appunto una *parvenza* di vero e di buono, ossia ci si *relativizza* essenzialmente dinanzi. È precisamente quando guardiamo il corso, il « processo », la storia, e vediamo che in esso, *sempre*, *tutto* quello che volta a volta risultava *il* vero ed *il* buono è stato travolto e sostituito con un altro vero e buono, travolto e sostituito poco dopo alla sua volta; è precisamente quando con ciò vediamo che nulla possiamo tener fermo come vero e come buono, che il relativismo ci diventa evidente.

Che « processo » voglia dire soltanto relativismo è dunque chiarissimo, e dovrebbe essere più chiaro che mai alle menti contemporanee

in quanto — si osservi — la nostra età ha più di ogni altra messo in essere quello che si potrebbe chiamare nel campo politico-sociale il meccanismo ufficiale della relativizzazione. Cioè il partito. Che cosa vuol dire, infatti, l'esistenza dei partiti politici? Vuol dire, *sempre* e in *ogni presente*: ciò che si fa non è ben fatto e bisogna fare diversamente; bisogna disfare quello che ora si fa e fare quello che ora non si fa. E quando chi così dice può fare e disfare, proietta nell'atto stesso di fronte a sè chi ripete di ciò che esso fa o non fa l'istessa cosa, ossia: ciò non va, bisogna fare diversamente. E questo « ciò che *ora* si fa non va, bisogna fare diversamente » è appunto quello che la stessa continua esistenza dei partiti stabilisce esser ciò che vale per *ogni presente*, per cui essa attesta che in *ogni presente*, ossia *nel* presente, si fa sempre e c'è sempre quel che non dovrebbe esserci o farsi.

Or dunque, il Simmel, nella seconda parte della sua filosofia, non fa che metter in sodo questa cosa semplice e patente, che il « processo » è relativismo. Ciò che costituisce il pro-

cesso non è lo spirito, ma la vita ciecamente irrompente, di cui lo spirito, come la materia, non è che una formazione secondaria (e come potrebbe, infatti, aggiungiamo noi, essere lo spirito, se, proprio nel campo umano, il « processo » — cioè *noi* — non sa mai dove vada?). Tale corso vitale distrugge continuamente tutte le sue costruzioni, contraddice e nega ogni suo stadio raggiunto, non lascia che alcuna sua formazione conservi quella permanenza e stabilità a cui essa al momento del suo sorgere pretende e che crede di possedere, e così le relativizza, le *scetticizza* tutte. Ed esso stesso, il corso vitale, si avvolge nella contraddizione originaria e fondamentale che, mentre non può vivere se non entro forme, non vuole e non può nemmeno vivere in esse ed ha bisogno di distruggerle successivamente tutte per continuare la sua vita. — In ciò echeggia nel Simmel la concezione d'un altro grande relativista contemporaneo, lo Spengler, pel quale le varie civiltà muoiono definitivamente, senza trapassare nelle venture, onde non c'è storia dell'umanità, ma solo storia delle singole fasi di essa,

e pel quale lo storicismo appunto è quindi l'elemento peculiare con cui il pensiero moderno integra lo scetticismo antico (1). E si valorizza, in ciò, altresì, nel Simmel, il pensiero più significante e vero di Hegel — quello che, sì, è soltanto « ciò che è vivo » in lui — il pensiero, cioè, che la molla interna del processo è semplicemente la contraddizione, che il processo c'è soltanto perchè è eterna la contraddizione, che unicamente l'eterna presenza della contraddizione, ossia dell'assurdo, è ciò che crea il processo, il quale non è che lo sforzo per sfuggirvi, sforzo vano perchè non riesce se non ad uscire dall'una contraddizione per precipitare in un'altra, solo per uscire dalla quale ancora si muove ossia è processo, sicchè solo lo è perchè *in ogni presente* è nell'assurdo; esiste cioè il processo ed il moto solo perchè *in ogni presente* lo spirito posa, a dir così, i piedi sui carboni ardenti del falso e del male, ma per quanto si muova e corra non riesce tuttavia che a porli su altre consimili bracie,

(1) *Der Untergang des Abendlandes*, vol. I, pag. 63, Monaco, Beck, 2ª ediz., 1923.

e questo solo è che lo fa continuamente correre ossia procedere: — pensiero hegeliano liberato però, nel Simmel, dal coronamento affatto artificiale con cui Hegel lo conchiude, quello del preteso appianarsi delle contraddizioni nel tutto, ossia nell'assoluto. Chè, invece, veramente, se, come è fondamentale pensiero di Hegel, la contraddizione (ossia l'assurdo) è la molla e la radice del movimento, la ragione del processo, e *quindi della vita* (essendo vita e processo *unum et idem*), bisogna concludere che, la vita stessa, ossia ciò che è la sola vera realtà, è una cosa sola con l'assurdo, perchè se sparisse la contraddizione (l'assurdo), tutto si fermerebbe, vale a dire il processo, ossia la vita, sparirebbero anch'essi.

Voglio qui illustrare questa concezione del « processo » come *vanitas vanitatum*, quale esso giustamente ridiventa in mano del Simmel, secondo era per l'antica sapienza, e contro la mascheratura di esso in teofania, assoluto e Dio, che ne fa la filosofia delle menzogne convenzionali, con un caso tratto da quella vita del pensiero che è l'unica sfera in cui il pro-

cesso della « vita » si manifesta come processo di spirito.

Per chi ha un pensiero vivo ed eccitato in avanti da meditazioni e da studi, ogni suo libro appena uscito, anzi appena scritto, è oltrepassato, è un *passato morto*, è (per usare il linguaggio del Simmel) una forma chiusa e consistente in sè, creata dal processo del pensiero, la cui corrente, appunto perchè è tale, non si è però fermata in essa, ma è proceduta oltre lasciandosela dietro come un involucro secco. Non si dovrebbe quindi mai scrivere e pubblicare. Perchè ci si accorge in ogni *più oltre* che tutto quel che si è volta a volta in *ogni presente* scritto è imperfetto — falso, non abbastanza approfondito, non afferrante la vera fattezza delle cose, non pienamente congruo con la verità. Lo sviluppo dello spirito è dunque un eterno fallire la verità. Che se invece la si è trovata (si crede d'averla trovata) in modo definitivo, allora ci si arresta e non c'è più processo e sviluppo. Così anche da questo esempio che la vita del pensiero ci offre, risulta che la sola concezione giusta del « processo »

è quella che lo ravvisa come la relativizzazione, la *scetticizzazione*, la nullificazione di tutto, che insomma processo è relativismo, che processo e verità si escludono, che: o processo o assoluto, bisogna scegliere. E se la frase « il processo è l'assoluto » vuol semplicemente dire: ciò che solo esiste e permane è la non permanenza, l'assoluta verità è che tutto è errore, l'assoluta permanenza è che tutto passa, l'assoluto è che tutto è relativo, l'assoluto è il relativo — chiamare ciò assoluto non è che un giuoco di parole.



La falsificazione « attualistica » dice: la forma è l'assoluto. Simmel dimostra: il formalismo è relativismo. Quella aggiunge: il processo è la celebrazione dell'assolutezza dello spirito. Simmel incalza: il processo è la piena consacrazione del relativismo. Contro ogni « filosofia dello spirito » come assoluto e contro ogni assolutista « idealismo attuale », si eleva dunque, antagonista invincibile, il Simmel.

Possa, insieme con gli altri di lui che ora

si diffondono in Italia, questo piccolo libro (la lettura del quale, mi sia lecito aggiungere, gioverà anche a far vedere, a chi se ne interessasse, il posto e il significato che nell'inquieto moto del pensiero moderno, appunto come uno dei sintomi di quella che il Simmel chiama « metafisica della vita » distruggente ogni sua forma, ha la mia filosofia) essere utile a dissipare i fumi e il torpore del narcotico idealistico-assoluto che circola nel sangue di tanti efebi, così come esso sarà utile — più utile che qualche lungo trattato di economia o di politica — a far tosto comprendere, nella sua vera essenza profonda, la pericolosa, oscillante, misteriosa situazione della nostra attuale civiltà, con i suoi urti, le sue spezzature, le sue antitesi, e con quella sua multilateralità contraddittoria che, all'interno ed all'esterno, ci rende insieme intellettualmente orgogliosi e infelici.

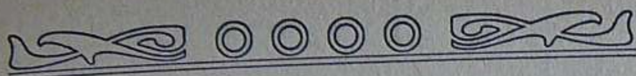
Genova, R. Università, febbraio 1924.

GIUSEPPE RENSI.

IL CONFLITTO
DELLA CIVILTÀ MODERNA

(Conferenza).

[L'edizione originale è: *Der Konflikt der modernen Kultur,* Duncker e Humblot, Monaco e Lipsia, 1921.
I titoli intermedi sono stati posti dal traduttore].



I.

L'urto tra la vita e la forma

Non appena la vita è progredita dallo stadio puramente animale a quello dello spirito, e lo spirito dal suo canto allo stadio dell'incivilimento, si fa palese in essa un interno contrasto, lo sviluppo, la risoluzione, la rinascita del quale costituisce tutto il cammino della civiltà. È chiaro, cioè, che noi parliamo di civiltà quando il moto creatore della vita ha espresso certe formazioni in cui esso trova la propria estrinsecazione e le foggie della sua realizzazione, e che dal canto loro sussumono in sè le fluttuazioni della vita che segue e danno ad esse contenuto, forma, sfera di azione, ordine. Tali sono le costituzioni sociali e le opere d'arte, le religioni e le conoscenze scientifiche, i sistemi di tecnica e le leggi ci-

vili e innumerevoli altre. Ma questi prodotti del processo vitale hanno la particolarità che già nel momento del loro nascere posseggono una loro propria permanente fissità, la quale non ha più nulla a che fare con l'incessante ritmo della vita stessa, col suo salire e discendere, col suo continuo rinnovarsi, col suo inesausto ramificarsi e riunificarsi. Essi sono costruzioni della vita creatrice, ma che questa poi abbandona; della vita che scorre, ma che finisce per non fluire più in essi. Rivelano una logica e una legge, un senso e una forza di resistenza che sono loro propri e che stanno in una certa separazione e indipendenza rispetto alla dinamica psichica che i prodotti stessi formò. Forse nel momento di tale formazione essi corrispondono alla vita; ma, a misura che questa si svolge, tocca per solito ad essi di diventare a questa rigidamente estranei, anzi opposti.

Ora qui si rintraccia la ragione prima del fatto che l'incivilimento ha una *storia*. La vita diventata spirituale costruisce continuamente tali formazioni conchiuse in sè e che pretendono alla durata anzi alla intemporalità. Si può quindi designarle come le *forme* di cui questa vita si riveste, come la guisa necessaria, senza

di cui essa non può manifestarsi, senza di cui non vi può essere vita spirituale. Ma la vita scorre incessantemente più oltre, il suo ritmo senza posa cade, in ogni nuovo contenuto nel quale essa crea a sè una nuova forma del suo essere, in contraddizione con la permanente durata o la validità intemporale di quello. Con battute più rapide o più lente le forze della vita corrodono qualunque formazione di civiltà una volta nata. Tosto che questa for mazione è arrivata alla sua piena espansione, già comincia interiormente a formarsi l'altra immediatamente successiva, che è destinata, dopo una lotta più o meno lunga, a sostituirla.

Oggetto della storia nel suo significato più alto appare essere il mutamento delle forme della civiltà. Questa è la manifestazione esterna, di cui la storia, come scienza empirica, s'accontenta, in quanto essa pone in luce in ogni singolo caso i concreti esecutori e le cause di quel mutamento. Ma il lato profondo della cosa sta in ciò, che la vita, in forza della sua essenza, che è il moto, lo sviluppo, lo scorrere oltre, lotta di continuo contro i suoi propri prodotti diventati rigidi e non moventisi insieme con essa. Poichè però essa non può possedere la sua stessa esistenza esterna tranne

che appunto in qualche forma, così questo processo si rivela in modo visibile e determinabile quale sostituzione della vecchia forma mediante una nuova. Il mutamento continuo dei contenuti della civiltà e da ultimo dell'intero stile di questa, è l'indice o piuttosto la conseguenza della infinita fecondità della vita, ma anche della profonda contraddizione in cui sta il suo eterno divenire e mutarsi con l'obbiettiva validità e l'affermazione delle sue manifestazioni e forme, con le quali o nelle quali essa vive. Essa si muove tra morire e divenire, divenire e morire.

Questo carattere del processo storico della civiltà è stato dapprima stabilito nell'evoluzione economica. Le forze economiche d'ogni epoca generano una forma di produzione ad esse congrua. Economia a schiavi e corporazioni di mestiere, servitù della gleba e libero salariato o qualunque altra organizzazione di lavoro, quando si costituivano erano l'espressione adeguata di ciò che il loro tempo conosceva e voleva. Ma all'interno della loro costituzione e dei loro confini crebbero ogni volta forze economiche, la cui mole e natura non poteva in essi svilupparsi e che infransero con rivoluzioni lente o improvvise la pressione della

forma che si trovava ogni volta presente, per collocare al suo posto un'altra foggia di produzione, adatta a tali forze attuali. Senonchè, questa, in quanto forma, non ha in sè alcuna energia che possa respingere un'altra forma. È la vita stessa — qui nella sua scissione economica — col suo spingere e voler andar oltre, col suo mutarsi e differenziarsi, che fornisce la dinamica allo intero movimento, ma che, in sè senza forma, non può però diventar fenomeno se non assumendo una forma. Tuttavia questa forma, a stregua dell'essere che in quanto forma possiede, nel momento del suo prodursi pretende (e nelle sfere puramente spirituali ancora più visibilmente che non in quelle economiche) una validità superiore al momento ed emancipata dalla pulsazione della vita stessa; e perciò contro ad essa la vita si colloca già sin da principio in una latente opposizione che scoppia ora in questo ora in quel campo del nostro essere ed agire. Il che può alla fine condensarsi in un complessivo malessere della civiltà per cui la vita sente *la forma come tale* quasi alcunchè di impostole coattivamente, vuole infrangere, non questa o quella forma, ma la forma in generale, e assorbirla nella propria immediatezza, per porre sè medesima al suo

posto e lasciar scorrere la propria forza e pienezza così e solo così come esse zampillano dalla sua fonte, per modo che ogni conoscenza, valore e formazione sia soltanto la diretta rivelazione della vita medesima. Presentemente noi siamo in mezzo a questa nuova fase dell'antica lotta, che non è più lotta della forma oggi riempiuta dalla vita contro la vecchia divenuta priva di vita, ma lotta della vita contro la forma in generale, contro il principio della forma. In linea di fatto, i moralisti, i lodatori del buon tempo antico, gli uomini dal rigoroso senso di condotta hanno ragione quando lamentano la mancanza di forma dovunque in aumento nella vita moderna. Soltanto, sfugge per solito ad essi che non si opera soltanto qualcosa di negativo, ossia la morte delle forme tradizionali, bensì queste sono spinte via da un impulso vitale assolutamente positivo. Ma poichè la vastità di questo operare non consente ancora che esso pervenga a concentrarsi in una nuova creazione di forma, esso fa per così dire di tale deficienza un principio e crede di dover combattere contro la forma, semplicemente perchè è forma. Forse ciò è possibile solo in un'epoca in cui le forme di civiltà in generale suscitano la sensazione di un terreno

esausto che ha dato quel che poteva dare, mentre esso è tuttavia interamente coperto dai prodotti della sua precedente fecondità. Certo, nel secolo XVIII accadde qualcosa di simile, ma la cosa giunse a definitivo compimento mediante uno spazio di tempo assai più lungo, dall'illuminismo inglese del secolo XVII fino alla rivoluzione francese, e dietro ad ogni rovesciamento stava allora interamente fissato il nuovo ideale: la liberazione dell'individuo, la razionalizzazione della vita, il sicuro progresso dell'umanità verso la felicità e la perfezione. E da esso sorgeva, rassicurando interiormente gli uomini, la configurazione di nuove forme di civiltà in qualche guisa già predisposte. Perciò la cosa non giunse a quel malessere della civiltà che conosciamo noi, che anzi noi più vecchi vedemmo a poco a poco crescere fino al grado in cui non si tratta assolutamente più d'una nuova forma che intraprende la lotta contro una vecchia, ma si tratta della vita che in ogni possibile sfera si ribella contro questo suo dover scorrere in forme fisse di qualsiasi specie.

II.

Lo stadio preparatorio della filosofia della vita

Il fatto che nell'interpretazione filosofica del mondo il concetto della vita abbia già da decenni cominciato a diventar dominante, è quasi lo stadio preparatorio di questa situazione ora resasi chiara. Mi è d'uopo risalire un po' più in su, per poter assegnare a tale fatto il posto che gli spetta entro la totalità della storia spirituale. In ogni grande epoca di civiltà, provvista di caratteri nettamente scolpiti, si può avvertire un concetto centrale da cui scaturiscono i moti spirituali e in cui insieme essi sembrano confluire; e ciò, sia che l'epoca medesima possegga una coscienza astratta di tale concetto, sia che questo formi soltanto l'ideale punto d'irradiazione di quei movimenti, l'indole dei quali e il significato che essi hanno

per l'epoca, solo chi osserva posteriormente riesce a conoscere. Ognuno di questi concetti centrali va incontro naturalmente a deviazioni, travisamenti, opposizioni, ma con tutto ciò esso rimane il re nascosto di quell'êra di spirito. Per ciascuna di queste, esso si trova là (e ciò permette di rintracciarne la sede) dove si congiunge l'essere più elevato, cioè l'elemento assoluto e metafisico della realtà, col più elevato valore, cioè con l'assoluta esigenza verso di noi e verso il mondo. Certamente, si riscontra qui una contraddizione logica: ciò che costituisce la realtà più incondizionata non ha bisogno di essere anzitutto realizzato; non si può evidentemente dire dell'essere più indubitabile che esso debba anzitutto essere. Ma le concezioni del mondo, giunte alle loro vette più alte, non si curano di questa difficoltà concettuale e precisamente dove esse commettono quella contraddizione, dove le due linee, d'altronde reciprocamente estranee, dell'essere e del dovere s'incontrano, si può essere sicuri di trovarsi in un vero punto centrale della visuale dell'universo che quell'età possiede. Solo con la massima brevità indico qui quello che mi sembra essere stato, per varie epoche, un siffatto concetto centrale.

Nella classicità greca esso era l'idea dell'*essere*, uno, sostanziale, divino, non però panteisticamente amorfo, ma dato in significanti forme plastiche e tale da dover essere in esse plasmato. In suo luogo, il Medioevo cristiano collocò il concetto di Dio, fonte insieme e mèta d'ogni realtà, incondizionato signore della nostra esistenza e tuttavia reclamante da questa libera obbedienza e dedizione. Dalla Rinascenza in poi tale posto supremo fu a poco a poco conquistato dal concetto di natura. Questa appariva come l'incondizionato, ciò che solo è e solo è vero, e nello stesso tempo però anche come l'ideale, come ciò cui si deve anzitutto dare estrinsecazioue ed effettuazione, in prima linea nell'arte, per la quale è già inizialmente indispensabile condizione di vita l'unità del nocciolo più profondo della realtà e di ciò che v'è di più elevato quanto a valore. Poscia il secolo XVII fece del concetto di legge naturale, considerata come ciò che solo possiede essenziale validità, il centro della sua concezione del mondo, e il secolo di Rousseau costrusse la « natura » come ideale, come valore assoluto, aspirazione ad esso e comando di realizzarlo. Dopo ciò alla fine dell'epoca si elaborò come concetto centrale

l'*io*, la personalità spirituale, in quanto da un lato tutto l'essere apparve come la rappresentazione creatrice dell'*io*, d'altro lato la personalità divenne tuttavia un cómpito da effettuare, e la realizzazione dell'*io* puro o anche dell'individualità si manifestò come l'esigenza etica assoluta, anzi come il fine metafisico del mondo. Il secolo XIX nella variopinta molteplicità de' suoi moti spirituali non ha recato innanzi alcun pensiero conduttore comprensivo quanto quelli. Ma, riguardo limitatamente all'uomo, si può pensare al concetto di società, che nel secolo XIX anzitutto viene proclamata nostra propria realtà vitale, mentre l'individuo è semplicemente un punto d'incrocio di linee sociali o persino una finzione come l'atomo; e poi tuttavia si *comanda* addirittura di dissolversi nella società e si presenta l'assoluta dedizione ad essa come lo assoluto dovere che racchiude in sè il dovere morale ed ogni altro. È solo col passaggio al XX secolo che più vasti strati dell'Europa spirituale stendono quasi a dire la mano verso un nuovo motivo fondamentale per la costruzione d'una visuale dell'universo: il concetto della vita tende a conquistare il posto centrale in cui hanno il loro punto di scaturigine e

di incrocio la realtà e i valori, tanto metafisici quanto psicologici, tanto etici quanto artistici.

Si ricercherà più oltre quali singole manifestazioni, veicoli di quella tendenza universale della civiltà modernissima che abbiamo ora delineato, trovino nella multiforme « metafisica della vita » il suolo per la loro crescita, la giustificazione delle loro direzioni, i loro conflitti e le loro tragedie. Ma bisogna notare ancora come il nascente significato di visuale del mondo che acquista il concetto della vita si sia anticipatamente affermato in modo notevole nel fatto che i due grandi rappresentanti dei due opposti moderni sentimenti di valore dell' universo, Schopenhauer e Nietzsche, appunto circa quel significato cadono d'accordo. Schopenhauer è il primo filosofo moderno, che, entro il sottosuolo più profondo e importante, cerchi non già un *contenuto* qualsiasi della vita, non già idee o stati di essere, bensì esclusivamente: che cosa è la vita? quale è il suo significato puramente come vita? Nè è lecito equivocare circa questa posizione fondamentale pel fatto che egli non usa tale espressione, ma parla soltanto di volontà di vivere o di volontà in generale.

Al di sopra d'ogni suo sforzo speculativo per cercar di giungere oltre la vita, « volontà » è appunto la sua risposta alla domanda circa il significato della vita come tale. E tale risposta vuol dire che la vita non può conseguire alcun senso e scopo fuori di sè medesima, perchè afferra sempre la sua propria volontà travestita in mille forme; appunto perchè essa, quanto alla sua realtà metafisica, può rimanere solamente in sè stessa, così non può trovare in ogni apparente scopo se non disinganno ed illusioni che spingono senza fine più in là. Nietzsche invece, prendendo del pari le mosse dalla vita, come quella che solo da sè determina sè stessa ed è l'unica sostanza di tutti i suoi contenuti, ha trovato lo scopo che dà significato alla vita, e che era a questa negato di trovare all'esterno di sè, nella vita medesima, la quale è per sua essenza incremento, continuo *più*, sviluppo di pienezza e potenza, di forza e bellezza, ricavato dal suo proprio fondo. Non sta dunque il significato della vita in un suo fine determinabile qualunque, ma nello svolgimento di sè stessa, mediante cui acquista, pel fatto che diviene sempre *più* vita, un valore che si eleva all'infinito. Per quanto sia profonda l'antitesi

essenziale, in cui sdegnando ogni transazione o risoluzione di carattere razionalistico, stanno qui di contro anche la disperazione sulla vita e l'esultanza per la vita, la questione capitale è comune ad essi e li separa da tutti i precedenti filosofi. Questa, cioè: che cosa significa la vita, quale è il suo valore semplicemente come vita? Circa la conoscenza e la morale, circa l'*io* e la ragione, circa l'arte e Dio, circa la felicità e la sofferenza, essi possono investigare solo dopo che abbiano risolto quel primo enigma, e la soluzione di esso decide su tutti i detti problemi. Solo quel fatto primordiale che è la vita dà a tutto significato e misura, valore positivo o negativo. Il concetto della vita è il punto d'intersecazione d'entrambe le opposte linee di pensiero che hanno tracciato i confini alle soluzioni fondamentali della vita moderna.

Tenterò ora di mostrare, in alcune manifestazioni della civiltà quale si è più di recente sviluppata (cioè sino al 1914), la divergenza saliente da ognuna delle sue trasformazioni sin qui avvenute, trasformazioni in cui fu sempre l'aspirazione ad una forma nuova ciò che abbattè la vecchia, mentre oggi possiamo avvertire che il motivo essenziale dello sviluppo su

questo terreno, anche dove la coscienza procede apparentemente o realmente a nuove formazioni, e la molla profonda di tale sviluppo, è l'opposizione contro il principio della forma in generale. Quest'è forse (per accennare anche a ciò con qualche anticipazione) solamente un diverso modo di esprimere quello che, nella sua determinabile manifestazione, è l'elemento negativo di siffatto moto spirituale, vale a dire che noi, almeno da una serie di decenni, non viviamo più sotto una qualsiasi idea comune, anzi in larga misura nemmeno sotto un'idea generale — come invece il Medioevo aveva la sua ecclesiastica idea cristiana e la Rinascenza la riconquista della natura terrena quasi di un valore che non aveva bisogno di reggersi mediante la previa legittimazione di potenze trascendenti, come l'illuminismo del secolo XVIII viveva per l'idea dell'universale felicità umana ad opera del dominio della ragione, e la grande epoca dell'idealismo tedesco trasfigurava la scienza mediante la fantasia artistica e voleva dare mediante la conoscenza scientifica all'arte un fondamento d'ampiezza cosmica. Se all'incontro si chiedesse oggi agli uomini delle classi colte sotto quale idea essi realmente vivano, i più darebbero una risposta

specializzata, ricavata dalla loro professione; ma ben raramente si sentirebbe accennare ad un'idea propria del nostro incivilimento che domini su gli uomini colti nella loro totalità e su tutte le loro attività particolari. Poichè lo stadio particolare del mutamento storico, già entro le singole sfere di civiltà, è ora questo che la pura immediatezza della vita vuol arrivare a manifestarsi, e che, non potendo riuscirvi se non per mezzo d'una forma qualsiasi, rivela, col trovar questa insufficiente, che quello appunto è il movente veramente decisivo. Sicchè non solo manca per così dire il materiale di un'idea che abbracci complessivamente l'incivilimento, ma altresì i campi di cui essa dovrebbe intraprendere la trasformazione sono troppo multiformi, anzi eterogenei, per consentire una siffatta ideale unificazione. — Venendo ai particolari, parlerò dapprima delle manifestazioni artistiche.

III.

La "vita" nell'arte

Delle tendenze intersecantisi, il cui insieme si designa col nome di futurismo, sembra emergere con una qualche determinabile unità e chiarezza solo quella direzione che vien caratterizzata come espressionismo. Se non mi inganno, il significato dell'espressionismo è questo, che l'interna commozione dell'artista si prosegue nell'opera, o, meglio ancora, come opera, del tutto immediatamente così quale viene vissuta. Essa non fa ciò con una forma, o non si plasma in una forma, che sia ad essa imposta da un'esistenza, vuoi reale vuoi anche ideale, ad essa esteriore. Perciò non è cosa che la riguardi il copiare sia un essere sia un accadimento, nè nel loro aspetto naturalisticamente obbiettivo, nè (come vuole l'impressionismo) in quello della nostra momentanea

impressione sensibile di esso; poichè anche questa è in ultima analisi non già la produzione puramente propria dell'artista e determinata esclusivamente dal suo interno, ma la stessa impressione è qualcosa di passivo e dipendente e l'opera che la rispecchia una specie di mescolanza dell'autonoma vita artistica con l'elemento ad essa estraneo d'un alcunchè di dato. E come questo fattore, che, per quanto riguarda il suo contenuto, è extra-soggettivo, viene respinto, così lo stesso accade del fatto di dare la forma in senso stretto, che all'artista proviene anzitutto da qualche parte, dalla tradizione e dal metodo, da un modello e da un principio stabilito. Tutti questi sono ostacoli alla vita la quale vuol riversarsi fuori creativamente dal suo proprio fondo, e perciò, se si incastrasse in tali forme, ritroverebbe nell'opera sè stessa come sviata, irrigidita, falsata. Volentieri mi raffigurerei il modo con cui nel pittore espressionista (e in guisa analoga, per quanto non esprimibile in forma così semplice, in tutti gli altri artisti) si effettua la creazione, come se la sua commozione psichica si prolungasse senz'altro nella mano che tiene il pennello, — alla stessa maniera che il gesto esprime l'interna emotività e il grido il dolore —; come

se i movimenti con cui essa commozione si esprime le obbedissero senza resistenza, cosicchè l'immagine che finisce per trovarsi sulla tela sia l'immediato precipitato della vita interiore, che non ha lasciato penetrare nel suo svolgimento nulla di esterno e di estraneo. Che anche i quadri espressionisti si designino col nome d'un oggetto, col quale non hanno alcuna « somiglianza », è cosa veramente abbastanza strana e forse inutile, ma però non così assurda come dovrebbe sembrare a tenore dei presupposti artistici fin qui in vigore. Poichè quell'interna emotività dell'artista che erompe fuori solo come opera espressionistica, può invero provenire da fonti dell'anima, il luogo e il nome delle quali non è possibile precisare. Ma essa può anche naturalmente nascere dallo stimolo operato da un oggetto esteriore. Ora mentre sin qui si pensava che il prodotto artistico risultante da tale eccitazione debba avere una somiglianza morfologica con ciò donde essa procede (presupposto su cui l'impressionismo interamente si fonda), l'espressionismo ha dissipato questo presupposto; esso è pienamente convinto che non ci sia bisogno che una causa e il suo effetto abbiano una qualsiasi identità con la forma della loro manifestazione

esterna, nè occorra che i loro rapporti dinamici solo interiori si ripercuotano in una qualsiasi affinità visibile. Così, la vista d'un violino o d'un viso umano, può suscitare nel pittore affetti che, trasformati dalle sue energie artistiche, finiscono per sprigionare da sè un'immagine che ha un aspetto tutto diverso. Si potrebbe dire che l'artista espressionista ponga, in luogo del « modello », l'« occasione » che imprime un'eccitazione alla vita di lui, la quale nel suo contenuto obbedisce solo a sè stessa. Questo fatto è, espresso in forma astratta, la quale tuttavia indica la direzione effettivamente reale della volontà, la lotta della vita per essere sè stessa; essa vuole, quando si esprime, esprimere appunto solo sè medesima, e perciò infrange ogni forma che le sia imposta da un'altra realtà che affermi di aver valore in grazia della propria esistenza o da una legge che affermi di averlo in grazia di sè stessa. Certo, anche l'immagine che alla fine viene alla luce, ha, considerata concettualmente, una forma. Senonchè questa, dal punto di vista dell'intenzione artistica, è, nel caso in discorso, solo un'esteriorità per così dire inevitabile, nè ha, come le forme di tutti gli altri ideali artistici, un significato per sè medesima del quale la vita creatrice sia sol-

tanto il veicolo e che essa si limiti a realizzare. Perciò quest'arte è anche indifferente alla bellezza o bruttezza inerente alla manifestazione di tali forme, poichè la vita possiede il suo significato al di là del bello e del brutto nel suo prorompere fuori senza determinazione di una meta e solo sotto l'impulso d'una forza. Se le opere che ne vengono alla luce non ci appagano, ciò riconferma soltanto che appunto non è stata trovata una nuova forma, anzi che, a dir così, non c'è nemmeno da parlarne. Dopo che la figura esiste e il processo creatore della vita l'ha abbandonata, si fa palese che essa non possiede quel proprio significato e valore che si richiede in una cosa esistente obbiettivamente e staccata da chi l'ha creata, valore che questo, ossia la vita che esprime solo sè stessa, quasi gelosa, alla figura non ha invece concesso. Forse già in questa tendenza fondamentale sta il motivo della particolare preferenza che si nota da qualche tempo per la produzione della vecchiaia del grande artista. La vita creatrice è in tal caso diventata essa stessa così sovrana e così ricca in sè medesima che respinge ogni forma, in qualsiasi guisa tradizionale o comune ad altri, e si estrinseca nell'opera d'arte solo perchè ciò è ad ogni

momento una necessità che deve subire. Coerente e significante quale è l'opera d'arte considerata da questo punto di vista, pure, da quello della forma tradizionale, appare spesso spezzettata, inuguale, quasi costituita di frammenti. Nè ciò è senile incapacità di forma, non debolezza dell'età, ma forza dell'età. Il grande artista è in quest'epoca della sua maturità così puramente sè stesso che la sua opera contiene solo quel tanto di forma che la corrente della sua vita genera da sè: di fronte a questa la forma ha perduto il suo diritto proprio.

Ora, sarebbe per vero in massima perfettamente possibile che una forma, completa e significante in sè puramente come forma, fosse l'espressione pienamente adeguata di quella vita immediata e le si adattasse come una cute formatasi organicamente; e ciò ha luogo senza dubbio nelle grandi opere, che meritano propriamente il nome di classiche. Senonchè, prescindendo da queste, si manifesta qui un rapporto strutturale proprio del mondo spirituale, che si estende ben oltre quelle conseguenze di esso che riguardano l'arte. Si potrebbe affermare che nell'arte si esprime qualcosa che vive oltre la forma artistica di cui si può con piena perfezione disporre. In

ogni grande artista e in ogni grande opera d'arte è contenuto alcunchè di più profondo, di più vasto, di zampillante da scaturigini più nascoste, di quanto l'arte, nel suo significato puramente artistico, presenti; ma pure l'arte raccoglie questo alcunchè, lo conduce alla manifestazione, lo rende avvertibile. Ora, mentre questo alcunchè in quei casi classici si fonde interamente con l'arte, *nei* casi invece in cui esso contraddice, anzi distrugge, la forma dell'arte, il suo pervenire al sentimento e alla coscienza di sè è piuttosto un fatto indipendente e che esprime sè stesso per conto suo. Tale l'interno fato che Beethoven vuole esprimere nelle ultime opere. Non è già che venga qui infranta una determinata forma d'arte, ma sulla forma d'arte in generale acquista la prevalenza qualcosa d'altro, di più vasto, di proveniente da un'altra dimensione. Così nella metafisica. Il suo proposito è la conoscenza della verità. Pure vuole esprimersi in essa qualcosa che sta al di là della conoscenza, ed essa rende indisconoscibile questo più, o più profondo o semplicemente altro, col violentare che fa la verità come tale, con l'affermare ciò che è contraddittorio e indubbiamente confutabile. È uno dei tipici paradossi dello spirito

(paradossi che il comodo ottimismo della superficialità usa negare) questo, che molte metafisiche non sarebbero così vere in quanto simbolo di vita o espressione del rapporto tra un tipo d'uomo e la totalità dell'essere, se fossero vere in quanto « conoscenza ». Forse anche nella religione c'è qualcosa che non è religione, un alcunchè di profondo al di là di essa, che fa sì che essa spezzi le sue forme concrete nelle quali tuttavia essa è realmente religione e si manifesti come eresia e apostasia. Che in un'opera umana, forse in ogni opera che sboccia per intero dalla forza creatrice dell'anima, vi sia qualcosa di più di quanto trapassa nella sua forma (nel che essa si differenzia dal semplice nascere meccanico), lo vediamo tosto indubitabilmente quando essa si presenta in contrasto con la forma stessa. — Questo è, in via generale, se non nei recisi termini ora usati, il motivo per cui suscita oggi tanto interesse l'arte di van Goghs. Poichè ben più che in ogni altro pittore si sente che in lui una vita passionale vibrantesi assai oltre i confini della pittura ed erompente da una vastità e profondità del tutto singolari, ha trovato nella capacità pittorica il canale per il suo corso, e ciò, a dir così, per caso, come avrebbe

potuto altrettanto bene effondersi nell'attività pratica o religiosa, poetica o musicale. A me sembra che sia sopratutto questa vita ardente e percepibile nella sua immediatezza (e che veramente solo qua e là cade con l'assunzione della sua forma visibile in un contrasto da cui questa è distrutta) ciò che, in senso pienamente conforme alla generale direzione di spirito qui indicata, avvince larghe sfere del pubblico a van Gogh. — Il fatto, d'altronde, che in una parte della gioventù moderna ci sia l'aspirazione ad un'arte interamente astratta, può certo nascere dal sentimento che la vita si presenta in una contraddizione e in un'impossibilità (nè importa che le accolga in sè senza farvi attenzione) rispetto al suo struggimento per l'immediata e nuda espressione di sè medesima. Appunto l'immensa mobilità della vita in questa gioventù spinge anche quella tendenza all'assoluto estremo. Del resto, è perfettamente comprensibile che sia la gioventù la quale prima di tutti rappresenti il moto qui descritto. Poichè se già in generale le mutazioni storiche esteriormente o interiormente rivoluzionarie, sono effettuate dalla gioventù, la natura speciale della mutazione odierna offre di ciò una speciale testimonianza. Giacchè mentre la vecchiaia, in

seguito alla vitalità spossata, si concentra sempre più nei *contenuti* obbiettivi della vita (che, nel significato attuale, si possono anche designare come le sue forme), alla gioventù importa sopratutto il *processo* della vita, essa vuole soltanto vivere le forze e l'eccesso di forze di questa, ed è relativamente indifferente circa quali siano gli oggetti e perciò abbastanza spesso infedele ad essi. In una tendenza di civiltà, che colloca in trono soltanto la vita stessa e la sua estrinsecazione quasi disprezzatrice d'ogni forma, si obbiettiva in certa guisa il significato della vita giovanile come tale.

Infine si affaccia, nella sfera di queste considerazioni, ancora un punto fondamentale appartenente all'impulso artistico e in larga misura esistente anche al di fuori di questo. La *ricerca dell'originalità* in tanti giovani del presente è forse, per quanto niente affatto esclusivamente, vanità e sforzo di diventare a sè e ad altri alcunchè di sensazionale. Tuttavia nei casi migliori agisce in ciò la passione di condurre ad esternarsi la propria vita reale, e sembra che la sicurezza che si tratti proprio della *sua* esternazione si abbia solo quando essa non assume in sè nulla d'altrimenti esistente e di tradizionale. Poichè questo è un genere e una forma

irrigidita e resa obbiettiva al di fuori dell'immediata attività creatrice, genere e forma in cui viene versata la propria vita, e in cui non solo si perde la propria particolarità, ma si corre il rischio di deviare precisamente la propria *vitalità* in alcunchè di non più vivo. Ciò che in questi casi si cerca di salvare non è tanto la individualità della vita, quanto la vita dell'individualità. L'originalità è, per così dire, solo la *ratio cognoscendi*, che ci accerta che la vita esiste puramente in sè stessa e non ha nè preso su nel suo corso forme che, esterne ad essa, sono diventate obbiettive e rigide, nè adagiato il suo corso in esse. Quest'è forse in generale la tendenza profonda a cui io posso qui solo accennare, che sta alla base del moderno individualismo.

IV.

La "vita" nella filosofia

Cercherò ora di indicare la medesima volontà fondamentale in uno dei recentissimi movimenti filosofici che più decisamente si stacca dagli aspetti storicamente fissati della filosofia. Lo designerò col nome di pragmatismo perchè così è stato battezzato il ramo più conosciuto della teoria, quello americano, che io considero del resto quale il più superficiale e limitato di essa. Indipendentemente da questa come da ogni altra designazione sinora datane, per l'interesse della nostra presente indagine mi sembra essere decisiva la seguente motivazione. Di tutte le sfere particolari della cultura non ve n'è alcuna che sia così indipendente dalla vita, così autonoma, posta così lungi dai movimenti, dai bisogni, dalle individualizzazioni e dai destini della vita, quanto la cono-

scenza. Non solo la proposizione che due per due è uguale a quattro, o quella che le masse materiali si attirano in ragione inversa del quadrato delle distanze, sono *valide*, sia che spiriti viventi le conoscano o no, e quali si siano i cangiamenti, che, mentre esse continuano permanentemente ad essere conosciute, la società umana subisca; ma anche le conoscenze che si intrecciano immediatamente con la vita esercitano in essa la loro funzione appunto perchè nel flusso e riflusso delle correnti di essa stanno da questo non tocche. Anche il cosiddetto sapere pratico è naturalmente un sapere teoretico che solo successivamente viene applicato a scopi pratici, ma che, come sapere, rimane appartenente ad un ordine che dà legge a sè stesso, ad un regno ideale di verità.

Questa indipendenza, sempre stata riconosciuta, della verità, è impugnata dal pragmatismo. Ad ogni passo, la vita esterna od interna — esso argomenta — si appoggia su di una qualche rappresentazione conoscitiva la cui verità conserva e promuove la nostra vita, la cui falsità ci conduce alla rovina. Ma poichè le nostre rappresentazioni dipendono dalla nostra natura psichica e non sono affatto un meccanico rispecchiarsi della realtà in cui la nostra

vita s'intreccia, così sarebbe il più straordinario dei casi che rappresentazioni, le quali si sviluppano esclusivamente nel processo d'un modo soggettivo di pensare, conducessero ad effetti desiderati e su cui si possa contare, relativamente a quella realtà. La cosa verosimile è piuttosto che tra le innumerevoli rappresentazioni che determinano la nostra vita attiva, talune, in ragione dell'influsso dinamicamente favorevole che esercitano su questa vita, ricevono il titolo di vere, mentre altre, che hanno effetti opposti, si chiamano errate. Non esiste dunque quella verità sin da principio indipendente, che quasi soltanto successivamente sia introdotta nella corrente vitale per guidarla rettamente, ma viceversa, tra gli innumerevoli elementi teoretici che questa corrente vitale genera e che alla loro volta reagiscono sulla sua direzione, ve ne sono alcuni il cui influsso è conforme alla nostra vita (casualmente, si potrebbe dire: ma senza questo caso noi non potremmo esistere), e dessi appunto per noi si chiamano veri, si chiamano gli elementi che conoscono giusto. Non gli oggetti per sè e non un intelletto sovrano in noi determinano il contenuto di verità delle nostre rappresentazioni; ma la vita stessa, ora a stregua delle sue utilità

grossolane, ora a stregua dei suoi più profondi bisogni psichici, genera quell'ordinamento di valori delle nostre rappresentazioni, un polo del quale noi designiamo come completa verità, l'altro polo come completo errore. Non posso qui nè esporre esaurientemente nè criticare questa dottrina. E nemmeno mi interessa la sua ragione o il suo torto, bensì il fatto che essa è stata svolta appunto ora, che essa strappa alla conoscenza la sua antica pretesa di essere un regno che si mantiene librato in libertà e si governa secondo autonome leggi ideali; il suo regno è invece un elemento contessuto nella vita, nutrito alle sue fonti, guidato dalla totalità e unità delle sue direzioni e dei suoi scopi, e che dai valori da essa istituiti trae la propria legittimazione. La vita ha con ciò reclamato la propria sovranità su di una regione sinora apparentemente separata da essa ed autonoma; il che, prospettato dal punto di vista di una più profonda visuale universale, si può esprimere dicendo che le forme della conoscenza, le quali con la loro consistenza, col loro significato pago di sè, formano la cornice fissa o il solido canevaccio dell'intera nostra rappresentazione del mondo, sono state dissolte dal flutto della vita ed entro esso, si ri-

velano plasmabili ad opera delle sue forze e direzioni in divenire e mutamento continuo, senza opporre a queste una resistenza sulla base di un diritto proprio e di una validità intemporale. Giunge poi la vita a profilarsi coi tratti più nettamente scolpiti quale il concetto centrale della visuale dell'universo, là dove, ben oltre quella rielaborazione del problema della conoscenza, la vita diviene la causa prima metafisica, l'essenza di tutto l'essere in generale, cosicchè ogni fenomeno dato è una pulsazione o un modo di manifestazione o uno stadio di sviluppo della vita assoluta, la quale, nell'insieme dello svolgimento del mondo, come spirito si eleva allo spirito, e precipita giù come materia. E se questa teoria risponde al problema della conoscenza con l'« intuizione » che afferra immediatamente la vera interiorità delle cose al di là d'ogni elemento logico e d'ogni mediazione intellettualistica, ciò significa che solo la vita è in grado di capire la vita. Perciò doveva anche, considerata da questo lato, ogni obbiettività, cioè, l'*oggetto* della conoscenza, esser fatto diventare vita, affinchè il processo del conoscere, chiarito del tutto come una funzione della vita stessa, sia anche sicuro di avere di fronte a sè un oggetto ad esso interamente

penetrabile e omogeneo. Mentre dunque il pragmatismo originario dissolveva in vita la configurazione del mondo solo dal lato del soggetto, ciò è ora avvenuto anche dal lato dell'oggetto. Della forma come principio cosmico esteriore alla vita, come determinazione dell'essere avente un proprio significato e una propria autorità, non è rimasto più nulla. Ciò che in questa configurazione si potrebbe ancora designare come forma, esiste solo per graziosa concessione della vita.

Siffatto abbandono del principio della forma, si fa più risoluto nell'avversione che, non solo il pragmatismo, ma tutti i pensatori animati dal moderno sentimento della vita, hanno per il sistema chiuso, nel quale l'epoca precedente, ancora dominata dal classico pensiero della forma, aveva scorto la piena salvezza filosofica. Il sistema vuol unificare, in certa guisa simmetricamente, e partendo da un solo motivo fondamentale, tutte le conoscenze (almeno nei loro concetti più universali) in un edificio, costituito di parti sopraordinate e subordinate, che sia da tutti i lati regolarmente costrutto. Nel compimento architettonico-estetico di questo edificio, nel riuscire a tirarlo a polimento, nel non esserci in esso lacune, il sistema scorge

(ed è questo il punto decisivo) la prova della sua verità di fatto e l'attestazione che la totalità dell'essere sarebbe stata ora realmente abbracciata e compresa. È questa l'affermazione estrema del principio della forma in generale, in quanto così si erige a definitiva pietra di paragone della verità l'interna perfezione e compiutezza della forma; il che è appunto ciò contro cui la vita, che per vero foggia sempre forme, ma anche sempre le infrange, si mette in guardia. La intuizione dell'universo che circa la vita in queste teorie si raggiunge, prende due direzioni. Da un lato si respinge come fondamentale principio cosmico il meccanismo, forse tecnica della vita, forse falsificazione di essa. Ma lo stesso accade, d'altro lato, rispetto alla idea metafisicamente per sè stante, suprema e incondizionata guida o sostanza di tutto l'essere. La vita non vuol essere dominata da ciò che le sta sotto, ma per di più non vuol essere dominata affatto, e quindi nemmeno dall'idealità, che pretende starle sopra. Che se nessuna vita superiore può far a meno di sapersi sotto la direzione dell'idea (sia come potere trascendente, sia come esigenza dell'etica o d'altro valore spirituale), sembra però ora che ciò sia possibile, od abbia una probabilità di riuscire, solo

mediante il fatto che le idee stesse provengano dalla vita. Essenza della vita è quella di generare dal suo proprio seno ciò che la guida e la dissolve, ciò che le si contrappone e vincendola è vinto; essa si conserva e si eleva sopra il suo proprio prodotto, quasi prendendo il sentiero che lo aggira; e che il suo prodotto le si contrapponga, indipendente e giudice, è appunto la sua originaria condizione di fatto, il modo cioè con cui essa vive. L'opposizione in cui essa così precipita con ciò che le è superiore, è il tragico conflitto della vita come spirito, conflitto che naturalmente è ora suscettibile di venir avvertito nella misura in cui la vita è conscia di generarlo realmente dal suo seno e di essere perciò organicamente e ineluttabilmente cucita a fil doppio con esso.

Considerato dal più generale punto di vista della cultura, questo moto nel suo insieme significa l'allontanamento dalla classicità quale assoluto ideale dell'umanità e dell'educazione. Poichè la classicità sta interamente sotto l'impero della forma, della configurazione ben finita e paga di sè, che sa di essere mediante la sua composta compiutezza la norma della vita e dell'opera. Certo anche qui non viene ancora collocato nulla di soddisfacente e chiaro al posto

dell'antico ideale. Appunto perciò la lotta contro la classicità mostra che la mèta prossima non è l'introduzione d'una nuova forma di cultura, e che invece la vita sicura di sè vuol solo liberarsi dalla costrizione della forma in generale, di cui la classicità è l'esponente storico.

V.

La "vita" nell'amore

Solo brevissimamente posso accennare alla presenza della medesima tendenza fondamentale in una manifestazione particolare del pensiero etico. Si designa col nome di « etica nuova » una critica dei rapporti sessuali esistenti, la propaganda della quale è fatta da un gruppo ristretto di persone i cui sforzi però sono condivisi da un gruppo ampio. Questa critica si dirige in via capitale contro due elementi della situazione esistente, il matrimonio e la prostituzione. Il suo movente, espresso nel principio fondamentale, è il seguente: che la vita erotica vuol dar adito alla sua forza più propria e più interiore e alla direzione che le è congeniale di fronte alle forme in cui la nostra civiltà l'ha in generale imprigionata, con ciò

condannandola all'irrigidimento e alla contraddizione. Il matrimonio, mille volte conchiuso per altri motivi che non quelli propriamente erotici, il quale conduce mille volte il vivente flutto di questi ad impaludarsi o infrange la loro individualità contro inflessibili tradizioni e legali crudeltà; la prostituzione, diventata quasi un'istituzione legale, che costringe la vita amorosa dei giovani in un sentiero ignobile, falso, ripugnante alla più profonda natura di essa — queste sono le forme contro cui qui si rivolta la vita immediata e genuina, forme che in altri rapporti di civiltà non erano forse ad essa tanto inadatte, ma che ora fanno insorgere contro di sè le forze che erompono dalla sua suprema scaturigine. È d'uopo mettere in sodo qui, in modo assai più risoluto che riguardo ad altre sfere della civiltà, quanto poco la costruzione positiva di nuove forme corrisponda sinora allo sforzo fondamentale per l'annientamento delle forme. Nessun disegno di quei riformatori è comechessia universalmente riconosciuto quale un sufficiente sostituto delle forme da essi condannate. L'andamento tipico della civiltà, consistente nell'oppugnazione e sostituzione delle forme invecchiate mediante una nuova che ci si sforza di attuare, si trova qui in un stadio

ancora particolarmente arretrato. La forza che è destinata a rivestirsi della forma nuova si dirige intanto, per dir così senza veli, immediatamente contro le forme abbandonate dalla vita erotica genuina, ma con ciò, commettendo la contraddizione più volte messa in luce, penzola nel vuoto, perchè la vita erotica, non appena si trova in una sistemazione civile, ha bisogno assolutamente d'una forma. Tuttavia, in conformità alle precedenti considerazioni, solo uno sguardo superficiale scorge qui unicamente dissolutezza e cupidigie anarchiche perchè è questo l'aspetto che, in tal campo, la mera assenza di forme senza dubbio presenta. In realtà, il movente profondo, dove c'è, è altro. La genuina vita erotica scorre in canali del tutto individuali e l'opposizione si dirige contro quelle forme perchè esse imprigionano questa vita per entro schemi universali e con ciò fanno violenza a quella che è volta per volta la sua particolarità. Qui, come in molti degli altri casi, è la lotta tra la vita e la forma che, meno astrattamente e metafisicamente, viene combattuta come lotta tra l'individualizzazione e l'universalizzazione.

VI.

La “vita„ nella religione

Nella religiosità del giorno d’oggi si fa strada un modo di sentire che esige, mi sembra, una interpretazione del tutto analoga. La radico sul fatto, osservato già da uno o due decenni, che non poche personalità spiritualmente progredite appagano i loro bisogni religiosi col misticismo. Nell’insieme si può ritenere che esse siano tutte cresciute in una delle chiese costituite. Nel volgersi che ora fanno al misticismo è indisconoscibile un doppio motivo. Da un lato, che le forme, le quali fanno scorrere la vita religiosa in una serie di configurazioni obbiettive e determinate nel loro contenuto, non soddisfano più questa vita. Dall’altro lato, che la sua aspirazione non è con ciò per avventura uccisa, ma cerca altre mete e vie. Per

quanto riguarda il fatto che queste siano cercate nella direzione del misticismo è decisiva anzitutto la considerazione che in tal modo viene soppressa la stabilità di contorni e la determinazione di confini della forma religiosa. Ecco così una divinità la quale si eleva sopra ogni configurazione che, essendo personale, è pure perciò in fondo sentita come oggetto particolare; ecco una illimitata ampiezza del sentimento religioso che non si urta in alcuna barriera dogmatica; ecco l'approfondimento di esso in una infinità senza forma; ecco il suo svilupparsi soltanto dall'anelito, fattosi energia, dell'anima stessa. Il misticismo sembra essere l'ultimo rifugio delle nature religiose che non possono ancora svincolarsi da ogni forma trascendente, ma (a dir così, per intanto) solo da quelle che sono determinate ed hanno un contenuto fisso. Senonchè la direzione più profonda di questa tendenza (sia essa o no contraddittoria ed eternamente lontana dalla sua meta) mi sembra che metta capo a dissolvere nella *vita* religiosa, nella religiosità in quanto carattere puramente funzionale dell'interno processo della vita, le forme della fede che da quella sono emerse e sempre di nuovo emergono. Sinora il mutamento del pensiero reli-

gioso è avvenuto nel modo che si è qui sempre messo in luce: cioè una determinata configurazione della vita religiosa, nel momento della sua nascita pienamente conforme alle forze e ai caratteri essenziali di essa vita, a poco a poco si cristallizza nell'esteriorità e nella ristrettezza, e viene spinta via da una forma nuovamente sorta, in cui vivono di nuovo immediatamente la dinamica e l'attuale direttiva dell'impulso religioso; vale a dire, è ancor sempre una formazione religiosa, una serie di contenuti di fede, che subentra al posto di quella sopravissuta. Adesso invece, almeno per un buon numero di persone, gli stessi reali oggetti ultraterreni della fede religiosa vengono radicalmente eliminati, senza che perciò la volontà religiosa di quelle si estingua. Ma la vita che in questa opera, e che del resto si manifesta nell'accennata produzione di nuovi adeguati contenuti dei dogmi, non si sente più esattamente espressa nel fronteggiarsi che fanno un soggetto credente e un oggetto creduto. Nello stadio finale cui mira tutta questa interna trasformazione del modo di sentire, la religione si realizzerebbe come una specie di immediata forma di vita, non già quale una singola melodia nella sinfonia della vita, ma quale la tonalità in cui

questa come tutto viene eseguita; la sfera della vita, riempiuta di tutti i contenuti che il mondo le offre, di azioni e di fatalità, di pensieri e di sentimenti, sarebbe insieme con tutto ciò permeata da un'interna omogenea unità di umiltà ed elevamento, di slancio e di pace, di rischio e di consacrazione, unità che noi possiamo chiamare soltanto appunto religiosa; ed è nella vita stessa in tal guisa condotta che si percepirebbe il valore assoluto, il quale altrimenti sembra alla vita sopravvenire dalle singole forme in cui essa si costringe, dai singoli contenuti di fede in cui si cristallizza. Una nota preannunciatrice di ciò, a dir vero trasportata di tono nell'ultima forma ancor rimasta alla mistica, fa udire Angelus Silesius, quando scioglie il valore religioso da ogni incatenamento ad alcunchè di specifico e riconosce che il luogo di esso è la vita vissuta in generale:

> Quando tracanna, il santo
> A Dio piace altrettanto
> Che quando innalza a lui le preci e il canto.

Non si tratta già per avventura della cosiddetta « religione dell'al di qua ». Poichè anche questa si attacca pur sempre a contenuti determinati, tranne che essi sono empirici in luogo che trascendenti, e canalizza essa pure

la vita religiosa in certe forme di bellezza e di grandezza, di sublimità e di commozione lirica: — in fondo, poco chiara via di mezzo, essa vive dei resti mascherati tuttora operanti della religiosità trascendente. Qui invece si tratta della religiosità come un processo vitale immediato che racchiude in sè ogni sua singola pulsazione, come un essere, non un possedere, un esser pii, che quando ha degli oggetti si chiama fede, ma è ora un modo con cui la vita stessa si realizza. In esso non si richiede già da qualcosa d'esterno l'appagamento dei bisogni (come il pittore espressionista non appaga il suo bisogno artistico mediante l'adattamento ad un oggetto esteriore), ma si ricerca una vita continua scaturente da una profondità in cui essa non si è ancora scissa in bisogno e appagamento e non ha quindi d'uopo d'alcun « oggetto » che le detti una forma determinata. La vita vuole esprimere sè stessa, in quanto religiosa, immediatamente, non in una lingua di frasi fatte e di sintassi prescritta. Per usare un'espressione solo apparentemente paradossale, si potrebbe dire: l'anima vuol conservare la sua capacità di fede, mentre ha perduto la fede in tutti i contenuti determinati e predeterminati.

Or questa direttiva delle anime religiose, che spesso si rende avvertibile in ulteriori tentativi di straordinaria oscurità e di critica puramente negativa e incapace di capire sè stessa, va, veramente, incontro alla assai profonda difficoltà che la vita nel momento in cui giunge ad aver voce come fatto spirituale, non può riuscirvi se non in *forme*, nelle quali soltanto anche la sua *libertà* può diventar reale, quantunque esse, nel medesimo tratto, limitino anche la libertà. Certo, l'attitudine pia o credente è un modo di essere dell'anima, che è dato con la sua vita stessa e questa assumerebbe con ciò una determinata colorazione anche se quella non avesse mai un oggetto religioso; come una natura erotica dovrebbe conservare ed affermare il carattere che come tale possiede quand'anche non trovasse mai un individuo da poter amare. Tuttavia io propendo a credere che la volontà fondamentale d'una vita religiosa abbia imprescindibilmente bisogno di un oggetto, e che quel carattere puramente funzionale, quella sua dinamica in sè senza forma che non fa se non dare un colorito, il colorito religioso, al flusso e riflusso della vita, e che oggi sembra costituire il significato definitivo di tanti movimenti religiosi, sia un mero inter-

mezzo, che resta del tutto ideale, l'espressione d'una situazione in cui le forme religiose esistenti sono infrante e respinte dalla vita religiosa interiore senza che questa riesca a sostituirle con altre nuove; dal che, qui come altrove, nasce l'impressione che questa vita possa procedere assolutamente senza forme che abbiano un proprio significato obbiettivo e il diritto a veder rispettate le proprie esigenze, e possa invece procedere lasciando semplicemente scorrere la sua forza come sprizza su dall'interno. Quella impossibilità di conservar più oltre le religioni delle chiese tradizionali, mentre l'impulso religioso, non ostante ogni « illuminismo », continua a persistere (poichè questo può strappare alla religione solo la sua veste, ma non la sua vita), è una delle più profonde difficoltà in cui innumerevoli uomini moderni si dibattono. Il voler portare questa vita a bastare completamente a sè stessa, il permutare, a dir così, la fede transitiva in una fede intransitiva è un ripiego seducente, ma che forse a lungo andare si avvolge in una non leggera contraddizione.

VII.

L'essenza e l'eternità del conflitto

Così si fa palese in tutte queste ed in molte altre manifestazioni il conflitto in cui la vita, per sua necessità essenziale, precipita, non appena essa è, nel più largo senso, civile e colta, vale a dire o creatrice o atta ad appropriarsi ciò che è stato creato. Questa vita deve o generare forme o muoversi entro forme. Noi *siamo*, sì, immediatamente la vita, e con questo fatto si congiunge un sentimento, di cui non si può dare una più precisa descrizione, di essere, di forza, di moto verso una meta; ma noi tale sentimento *possediamo* solo nella forma che esso ogni volta assume, la quale, come già insistetti a dire, nel momento del suo presentarsi si mostra appartenente ad un altro ordine, fornito di diritto e significato attinti da

sè, e che afferma e pretende un'esistenza sopravitale. Ma da ciò nasce una contraddizione rispetto all'essenza della vita stessa, alla sua dinamica fluttuante, ai suoi destini temporali, all'incessante differenziazione d'ognuno de' suoi momenti. La vita è indissolubilmente vincolata alla necessità di diventar reale solo in forma del suo opposto, il che vuol dire in una *forma*. Questa contraddizione diventa più flagrante e sembra più inconciliabile a misura che quella interiorità, che noi non possiamo che chiamare semplicemente vita (1), si fa valere nella sua pura energia senza forma, e a

(1) Poichè la vita è il contrapposto della forma, ma evidentemente solo quella che ha assunto una qualche forma può essere descritta concettualmente, così non è possibile liberare l'espressione « vita », nel senso assolutamente fondamentale in cui qui è presa, da una certa imprecisione e oscurità logica. Giacchè l'essenza della vita esistente prima od oltre ogni forma, sarebbe negata se si volesse e potesse formarne una definizione concettuale. Ad essa come vita cosciente è dato soltanto di diventar consapevole di sè nel suo processo, non per la via di trapasso che attraversa il terreno della concettualità, il quale è tutt'uno col regno della forma. Che l'essenza della cosa, limiti la possibilità di espressione, non diminuisce la chiarezza di quell'antagonismo fondamentale che la concezione dell'universo presenta.

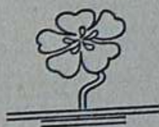
misura, d'altro lato, che le forme, nella loro rigida esistenza per sè stante e nella loro pretesa di possedere diritti imperscrittibili, si mettono avanti come il vero senso e valore della nostra esistenza; forse dunque a misura che cresce la civiltà.

Qui vuol dunque la vita qualcosa che non può assolutamente raggiungere. Vuole determinarsi e manifestarsi, al di là d'ogni forma, nella sua nuda immediatezza. Ma il conoscere, il volere, il foggiare da essa interamente determinato, può solo sostituire una forma con un'altra, non mai la forma in generale con la vita stessa, come esiste al di là della forma. Tutti quegli attacchi contro la nostra civiltà, sia che si sferrino impetuosamente sia che lentamente si predispongano, i quali, in maniera palese ed occulta, collocano di contro ad esse forme la forza della vita solo in quanto e perchè vita, sono manifestazioni della più profonda contraddizione interiore a cui cade in preda lo spirito, non appena esso giunge a sviluppo di civiltà, il che vuol dire si estrinseca in forme. E mi sembra appunto che di tutte le epoche storiche in cui questo conflitto cronico si è acuito e ha mostrato di voler abbracciare tutta l'area dell'esistenza, nessuna

ancora lo abbia così chiaramente come la nostra svelato quale il proprio fondamentale motore.

Ma è anche un pregiudizio da pedanti mummificati il ritenere che tutti i conflitti e i problemi siano là a bella posta per venire risolti. Gli uni e gli altri hanno nell'economia e nella storia della vita altri cómpiti, che essi adempiono indipendentemente dalla loro risoluzione, ed essi perciò non sono stati affatto inutili anche se il futuro non risolve il conflitto appianandolo, ma solo dissolve le sue forme e i suoi contenuti mediante altri. Poichè, per vero, tutti i fenomeni problematici stati discussi ci fanno avvertiti come il presente sia troppo pieno di contraddizioni perchè ci si possa fermare, e, indubbiamente, in ragione della loro mole, accennano ad un cangiamento più fondamentale di quel che ha luogo quando il cangiamento si riferisce alla trasmutazione d'una forma esistente in una nuova che fa pressione per venire alla luce. Poichè in questo caso il ponte tra lo stato precedente e quello successivo delle forme di civiltà non risulta mai così totalmente rotto come è ora, cosicchè sembra che per colmare le rotture non rimanga se non la vita in sè

senza forma. Ma altrettanto indubbiamente questa vita sospinge a quei tipici mutamenti di civiltà, alla creazione di nuove forme adatte alle forze attuali, con le quali però non si fa altro (pur forse divenendo di ciò consapavoli solo lentamente e prorogando per molto tempo la lotta aperta) che eliminare un problema mediante un nuovo problema e un conflitto mediante un altro. E con ciò s'avvera quanto realmente preannuncia la vita, la quale è una lotta in senso assoluto, racchiudente in sè il contrasto relativo di guerra e pace, mentre la pace assoluta, che forse essa pure racchiude in sè tale contrasto, rimane il segreto divino.



INDICE



Prezzo in Torino L 5,
Nelle altre città » 5,